

Modelos de Sociedades Justas: Rawls e a tradição utilitarista

Just Societies Models: Rawls and the utilitarian tradition

Sérgio Ferraz*

Resumo

O artigo examina a perspectiva do utilitarismo contemporâneo a respeito de uma série de questões que estão no centro da agenda de sociedades democráticas: desigualdades sociais, preferências individuais/autonomia, direitos e garantias e, finalmente, estabilidade institucional. Apontam-se insuficiências e incongruências da reflexão normativa utilitarista à luz de exigências igualitárias inscritas na cultura política moderna. Essa constatação conduz o trabalho a explorar as raízes dessas dissonâncias, o que se faz através de uma discussão sobre a natureza e a adequação da interpretação utilitarista às ideias de bem-estar e de consequencialismo moral, centrais à abordagem filosófica em questão.

Palavras-chave: utilitarismo; reflexão normativa; bem-estar; consequencialismo moral.

Abstract

The article examines the contemporary perspective of utilitarianism about a number of issues that are central to the agenda of democratic societies: social inequality, individual preferences/autonomy, rights and guarantees, and, finally, institutional stability. The text points out inadequacies and inconsistencies of utilitarian normative reflection in the light of egalitarian demands placed on modern political culture. This finding leads the work to explore the roots of these dissonances, which is done through a discussion of the nature and adequacy of the utilitarian interpretation of welfare and moral consequentialism, core to the philosophical approach in question.

Key-words: utilitarianism; normative reflection; welfare; moral consequentialism.

Introdução

Enquanto a Ciência Política se preocupa em destrinchar, entender a lógica que move o comportamento dos mais variados atores políticos em múltiplos contextos institucionais, buscando identificar re-

* Doutor em Ciências Políticas pela USP

sultados prováveis da interação de agentes submetidos a certo conjunto de regras – entendidas essas enquanto geradoras de estruturas específicas de incentivos, a teoria normativa ou a filosofia contemporânea da política, de cunho normativo, tem em mente, entre outras coisas, perguntar quais as razões e os motivos que se pode apresentar – a nós mesmos e aos outros – para defender ou rejeitar certos padrões normativos que regulam o funcionamento das instituições políticas em sociedades democráticas. Na frase feliz de Brian Barry, o propósito desse tipo de reflexão filosófica é questionar em que termos, e mediante quais argumentos, certos arranjos sociais podem ou não ser considerados defensáveis – e defensáveis sob uma ótica que seja capaz de validade para qualquer dos interessados.

A reflexão normativa não desconhece esse problema. Mas, ao invés de se deter diante desse tipo de constatação (“todo argumento embute interesses, perspectivas e visões de mundo específicas, de natureza classista ou de outras naturezas”), a reflexão normativa é um convite desafiante (e instigante) para que se abram as “caixas pretas” dos variados discursos, no sentido de que ponham à prova – a partir da continuada reflexão analítica e da argumentativa – os diversos valores e compromissos axiológicos que os lastreiam, aspirando-se à eventual emergência de acordos parciais (ou, pelo menos, o esclarecimento dos dissensos) à medida que a discussão e o debate prossigam e nos permitam (eventuais) consensos sobre a hierarquia dos valores e comprometimentos aos quais as diferentes perspectivas políticas apelam. Reconheça-se, no entanto, que a própria empreitada de cotejar e hierarquizar valores – a partir de argumentos que se pretendem dotados de validade intersubjetiva – não é ela própria incontroversa, surgindo na contramão, por exemplo, da aposta de Max Weber e do “positivismo lógico”.

As diferentes filosofias políticas ou teorias de justiça contemporâneas como interpretações alternativas e concorrentes da noção de igualdade (Dworkin, Kymlicka). Detalhando essa ideia (que é fundamental porque cria as condições mínimas para um exercício comparativo crítico entre diferentes abordagens filosóficas contemporâneas).

Questionando-se a respeito da pluralidade de valores ou convicções morais que estariam na base das teorias políticas contemporâneas sobre a justiça, pluralidade que descartaria uma apreciação racional substantiva das mesmas (visto que estas expressariam compromimentos normativos\axiológicos distintos), o autor em questão sugere que, na verdade, o valor da igualdade aparece como o núcleo fundamental ao qual a grande maioria das teorias contemporâneas se vincula.

No sentido que Dworkin empresta ao termo, **o conceito de** igualdade é elaborado, propositalmente, de forma extremamente genérica e abstrata, consubstanciando a exigência a exigência moral – endereçada às instituições políticas de uma sociedade – de tratar seus cidadãos enquanto iguais. Em consequência, uma teoria afirma a perspectiva igualitária se abriga, como princípio fundamental, a ideia de que os interesses de cada membro de uma comunidade política importam, e importam na mesma medida (KYMLICKA, 1990: 4).

As formas de interpretação de tal requerimento, é certo, *divergem* em amplo grau, constituindo essa diversidade de interpretações a própria substância dos enfoques alternativos da justiça e\ou sobre modelos justos de sociedade. Assim, argumenta Kymlicka, a perspectiva igualitária de Dworkin deve ser entendida do modo mais amplo e geral possível, não lhe cabendo leituras restritivas. A proposição avançada seria claramente falsa se a interpretamos, por exemplo, como ensejadora de uma distribuição estritamente igual da renda e riqueza. Obviamente, nem todas as teorias, e talvez só um número reduzido delas, apoiaria tal implicação.

Por outro lado, e aqui aparece com mais clareza o valor heurístico da posição de Dworkin,

Caso uma teoria sustentasse que algumas pessoas não são tituladas à igual consideração por parte do governo, se ela pretendesse que certos tipos de pessoas simplesmente não importam tanto quanto outros, a maior parte das pessoas no mundo moderno rejeitaria imediatamente tal teoria. (KYMLICKA, 1990: 4-5).

Tal rejeição esclarece o significado geral do argumento: qual seja, a de que qualquer formulação normativa plausível, no mundo contemporâneo, embute centralmente a ideia da igual importância e dignidade dos cidadãos.

São grandes e importantes As conseqüências de aceitarmos esse “plateau igualitário” (KYMLICKA, 1990: 5). A principal sendo propiciar um renovado fôlego para a comparação entre distintas formulações.

Se, portanto, têm-se em mente o pano de fundo da perspectiva igualitária, entendida nos termos genéricos mencionados, a questão fundamental da filosofia e da teoria políticas, nas suas reflexões sobre a base de justificação intersubjetiva das instituições sociais, vem a ser a discussão e a análise crítica das diversas concepções alternativas, vistas, todas, enquanto *interpretações concorrentes do conceito de igualdade*.

Desse modo, a substância dessas formulações compreende o esforço de capturar o sentido da igualdade, requerendo a especificação das condições econômicas, sociais e políticas a partir das quais os membros de uma comunidade são efetivamente tratados como iguais; ou seja, como cidadãos titulares de direito a igual respeito e consideração.

É nessa acepção, portanto, que Dworkin afirma que todas as teorias contemporâneas plausíveis aspiram ao “*plateau igualitário*”, ou seja, a melhor é exprimir e dar conta do conceito fundamental de igualdade. Em decorrência disso, o trabalho crítico se delimita com nitidez, consistindo em mostrar, com os melhores argumentos disponíveis, qual das formulações concorrentes realiza, de forma mais adequada, tal propósito.

Quando voltada à reflexão sobre modelos de sociedade, a tradição utilitarista se apresenta como uma das formas mais elaboradas, e certamente a mais disseminada, do pensamento *consequencialista*.

É desse veio, inclusive, que a teoria em questão retira boa parte de sua contemporaneidade, recusando-se a fundar as bases das instituições políticas e/ou e seu modo de funcionamento em termos de um apelo às tradições, ao costume, às convenções estabelecidas ou ao *status quo*.

Diferentemente, na abordagem utilitarista, as decisões e escolhas públicas devem ter como parâmetro o seu *impacto no bem-estar dos indivíduos*.

Dois conceitos-chave da reflexão: a noção de utilidade (a) e o requisito de sua maximização (b).

A noção de utilidade (a) percorre, desde o século XIX até hoje, uma clara transição, afastando-se de uma assimilação direta à ideia de *estados mentais* ou *sensoriais* (dentre os quais o par prazer e dor são o mais conhecido) e aproximando-se da abordagem centrada na *satisfação de preferências*, independente de sua conexão com estados mentais específicos.

Nessa última versão, comum entre os autores contemporâneos, utilidade se conecta com a ideia de consecução de objetivos que são escolhidos com autonomia pelo agente, rejeitando essa abordagem qualquer perspectiva *paternalista*.

A ideia de autonomia das preferências expressa o compromisso utilitarista com as preferências individuais tais como essas efetivamente se expressam, rejeitando qualquer padrão ideal ao qual teriam que se ajustarem as necessidades e os interesses humanos. Há aqui, um viés antiperfeccionista, no sentido de que se aceita o pluralismo moral e de concepções do bem que circulam nas sociedades contemporâneas. Em um universo moral marcado pela pluralidade de valores e perspectivas, inexistente régua disciplinadora dos objetivos de cada um, cabendo a esses o juízo sobre o que pretendem de suas experiências.

Recuando um passo, vemos, então, que, ao associarmos a noção de utilidade à ideia de satisfação de preferências e, por sua vez, ao considerá-las, as preferências, como objeto do desígnio pessoal de cada indivíduo, emprestamos um caráter autônomo às escalas individuais de metas e objetivos.

À medida que se une à noção de autonomia a perspectiva equitativa, subjacente a toda reflexão utilitária, a qual reconhece similar dignidade a cada indivíduo (Bentham, 1996: 11-5) – cada preferência importando de forma igual, não tendo peso moral as diferentes posições e origens sociais, políticas ou étnicas dos seus portadores –, pode-se enxergar na perspectiva utilitarista uma premissa *igualitária* muitas vezes subestimada.

Nessa linha de argumento, pode-se dizer o seguinte: é porque os indivíduos são iguais que se deve levar em consideração, de forma equitativa, as suas preferências, e essas, por sua vez, são definidas pelo que as sustentam visto que não há instância legítima para substituí-los nessa tarefa.

Igualdade e autonomia, em consequência, combinam-se em um contexto de aceitação do pluralismo moral, para rejeitar noções paternalistas, aquelas que buscam, de alguma forma, substituir o agente na definição de padrões ou formas de vida, na suposição, por exemplo, de que nem sempre o que é de interesse para alguém coincide com os *seus* desejos e preferências manifestas. Como já afirmei, o utilitarismo rejeita, em princípio, tal possibilidade, sustentando a ideia de que o agente é o melhor juiz dos seus interesses.

(b) Maximização da utilidade ou bem-estar (segundo conceito-chave da perspectiva em foco). O requisito de *maximização* do bem-estar ou da utilidade constitui o segundo conceito-chave da teoria. É extremamente sintético, a ideia central consiste em postular a existência de uma função social de utilidade, construída a partir da agregação das preferências individuais. Assim, constata-se a *vinculação* realizada pelo utilitarismo, entre *decisão pública* e *utilidade social*.

Nesse sentido, qualquer escolha política precisa lastrear-se no resultado que emerge a partir da agregação das preferências individuais. Sua legitimidade, em consequência, condiciona-se à congruência que demonstre possuir frente à distribuição dominante das preferências. Na verdade, a decisão política é resultado dessa operação agregativa, sendo justificável tão somente a partir de tal raiz.

Sendo, como é natural, diversas as preferências e escalas de objetivos dos distintos indivíduos e grupos sociais, qualquer decisão pública, ainda que lastreada nas preferências existentes em tal contexto, acarretará ganhadores e perdedores. A operação utilitarista de maximização do bem-estar, no entanto, procura garantir que preferências majoritárias ou de intenso interesse, para determinados setores sociais, sejam necessariamente incluídas nos objetivos societários.

Viu-se que, para o utilitarismo, são as consequências para o bem-estar humano a medida pela qual se pode avaliar a correção de uma decisão pública. Tal bem-estar, por sua vez, está associado à

satisfação de preferências autonomamente sustentadas pelos indivíduos; é a congruência entre as políticas públicas e a distribuição social das preferências, agregadas de um certo modo, que emprestará justificação às decisões e escolhas sociais.

Prima facie, parece poderoso o apelo do argumento utilitarista. Nas nossas sociedades contemporâneas, valores como a autonomia individual e o respeito à pluralidade de pontos de vista são notavelmente valorizados. Da mesma forma, a avaliação das consequências de decisões vinculantes se sobrepõe de forma clara a um alinhamento automático com a tradição ou o *status quo*. De maneira não casual, portanto, o utilitarismo se apresentou, durante boa parte dos últimos 150 anos, como o padrão dominante de reflexão sobre os condicionamentos éticos da política.

Aceitando, em princípio, tais considerações, é possível, entretanto, perguntar o seguinte: será o utilitarismo, caso o apreciemos de forma mais detida, capaz de desenvolver satisfatoriamente as premissas em que aparenta se sustentar? Em outras palavras, estará tal tipo de reflexão à altura de suas próprias promessas enquanto uma possível base normativa para a decisão política?

É difícil exagerar o impacto exercido pela obra de John Rawls. De nítido comprometimento igualitário e expressando uma das mais sofisticadas versões do liberalismo político americano, o trabalho desse professor de Harvard, ancorado numa releitura da tradição contratualista, deflagrou a retomada da reflexão normativa sobre a política, reestruturando substancialmente esse campo de discussões.

Crítico do utilitarismo, um dos objetivos centrais do projeto rawlsiano é construir uma alternativa sistemática e abrangente a essa doutrina, de modo a refundar as bases do debate ético e normativo sobre a política.

Escrevendo em um cenário intelectual onde a tradição utilitária era a dominante, Rawls buscou demonstrar o potencial a seu ver discriminatório e cancelador de desigualdades embutido em uma abordagem centrada excessivamente em preferências, interesses subjetivos e na sua agregação.

Para ele, ao invés de entregar a sorte de cada indivíduo, e de diversos e heterogêneos grupos sociais à mecânica do cálculo dos in-

teresses, com o risco do sacrifício excessivo de muitos, caberia garantir a cada um e a todos um espaço de direitos fundamentais, cimento básico para o desenvolvimento, individual e coletivo, das capacidades, habilidades, perspectivas e projetos de vida.

Na reflexão proposta por Rawls acerca dos contornos básicos de uma sociedade justa, uma série de prerrogativas políticas, econômicas e sociais aparecem como uma obrigação básica que toda sociedade carrega em relação a cada um dos seus cidadãos.

Sendo uma empresa cooperativa, baseada na livre associação de cada um e de todos, voltada ao benefício comum, a vida em sociedade deve poder ser organizada de forma a refletir tal característica fundamental.

Em outras palavras, é preciso que, a qualquer momento, possamos olhar as nossas instituições políticas básicas com olhos de *estrangeiro*, ou seja, “*de fora*”, *por assim dizer* e, ao fazê-lo, termos a certeza de que as *legitimamos*, porquanto elas estão estruturadas de maneira justa, ou seja, na forma em que cidadãos livres e iguais, refletindo sobre seus interesses e necessidades mais caros, as ergueriam caso tivessem tido essa oportunidade

A ideia de teste de adequação moral das instituições e a recusa de aceitar acriticamente interesses e preferências. A preservação de um espaço fundamental de direitos, garantindo a cada um e a todos, independente dos humores cambiantes de maiorias ocasionais. Essa espécie de teste de adequação moral, proposto por Rawls ao examinar as instituições de uma sociedade, permite a esse autor sustentar o seguinte. São legítimas as preferências e as demandas individuais (ponto de partida utilitarista), mas não diretamente aquelas que sustentamos corretamente no nosso cotidiano diário, muitas vezes sob o influxo do autointeresse desmedido, do preconceito e da intolerância. Quando estão em jogo os aspectos vitais que dão sentido a uma existência humana, cabe levar em conta as preferências refletidas, aquelas que sustentamos quando livres dos diversos vieses a que o dia a dia nos submete, passíveis de formulação somente quando exigências de razoabilidade demarcam o terreno onde é válido estabelecermos nossas escolhas (RAWLS, 1971; SCANLON, 1982).

Nessa perspectiva, o problema da justificação do funcionamento das instituições públicas se afasta, em boa medida, de um formato consequencialista, centrando-se na questão a respeito do conjunto de direitos que deve ser garantido a cada indivíduo, independente dos cálculos sociais ou das preferências sustentadas eventualmente por grupos sociais de maior ou menor expressão.

Para essa vertente de liberalismo político, a justiça não pode ser pensada, portanto, apenas como o resultado – cambiante e eventual – da agregação de desejos, interesses, preferências ou objetivos existentes em uma sociedade em determinado período de tempo. Diferentemente, levar a sério as premissa igualitárias e de autonomia, abrigadas pelo próprio utilitarismo, exige enquadrar ou delimitar o próprio escopo de alternativas ou possibilidades aberto às escolhas individuais e sociais, tornando imune a tal dinâmica um conjunto de direitos fundamentais. Assim, não é que o liberalismo se oponha substantivamente à noção de preferências e à vinculação entre decisão pública e interesses sociais. O que cumpre assegurar é que o exercício das demandas individuais, e o próprio jogo de pretensões conflitantes intrínseco às sociedades pluralistas, aconteça em um terreno previamente recortado, onde certos interesses humanos fundamentais estejam preservados de barganhas e de acidentes sociais ou naturais.

Para Rawls, na verdade, o utilitarismo fracassa enquanto estratégia normativa capaz de assegurar direitos e garantias. Um exemplo simples ajuda a introduzir o ponto. Imagine uma sociedade constituída predominantemente por indivíduos racistas. A expressão manifesta dos interesses majoritários em tal contexto tende a discriminar negativamente determinados indivíduos ou grupos sociais. Dificilmente, no entanto, pode-se considerar, de um ponto de vista imparcial, tais resultados como legítimos. Tal problema, na verdade, pode ser ampliado para o caso de quaisquer minorias impopulares, vulneráveis aos interesses dominantes socialmente (e supostamente cancelados pelo cálculo utilitário). Certamente, o utilitarismo contemporâneo tem enfrentado essas objeções e procurado reestruturar suas ferramentas teóricas de modo a eliminar, ou pelo menos minimizar, tais possibilidades. Quais são tais reelaborações e se são convincentes é uma questão a ser enfrentada nos capítulos subsequentes desta dissertação. O

que cabe ressaltar, porém, é que, pelo menos em um primeiro exame, o formato consequencialista do utilitarismo parece incorrer no risco de ferir suas próprias premissas.

É importante perceber que a formulação rawlsiana busca superar a dicotomia entre dimensões negativa e positiva da liberdade, problema básico que separou, historicamente, liberais e socialistas na história da filosofia política.

Nesse sentido, para Rawls, uma sociedade justa não cuida apenas de garantir proteção aos indivíduos contra os mutáveis humores sociais (no sentido de assegurar os seus espaços negativos de liberdade)¹, mas deve embutir estruturalmente, também, o compromisso de fazer valer as premissas já mencionadas da igualdade e da autonomia: pois sem que certas garantias e direitos – dessa vez, de cunho social e econômico, em sentido amplo – estejam efetivados pelas instituições políticas centrais de uma sociedade sequer é possível aos indivíduos formularem suas pretensões uns aos outros, ou constituírem-se em sujeitos plenos quanto à busca de suas metas e objetivos, esvaziando-se no nascedouro as premissas mais atrativas de uma reflexão ética.

Ao assinalar a aversão de Rawls e do liberalismo igualitário a pensar a justiça como função do cálculo bruto de interesses (uma espécie de jogo de dados de resultados incertos), tenho em mente uma dimensão adicional merecedora de comentário.

Refiro-me às circunstâncias naturais e sociais, inevitáveis em qualquer sociedade, que distribuem *diferencialmente* os indivíduos quanto às suas posições iniciais na estrutura de classe ou *status* ou no que concerne às capacidades e habilidades naturais com que podem contar, ou estão aptos a desenvolver, ao longo de suas vidas.

Esses fatos, para lembrar uma expressão do próprio Rawls, não são nem justos nem injustos. ***A forma de uma sociedade lidar com eles é que pode ser mais ou menos justa*** (Rawls, 1971: 102). Em consequência, também os recursos diferenciais – de renda, riqueza, poder, ou talentos naturais –, com os quais os indivíduos se depa-ram desde o nascimento em qualquer sociedade, precisam ser objeto de reflexão e tratamento por parte de uma teoria da justiça, uma vez que tais realidades interferem poderosamente nas perspectivas que cada

um poderá alimentar no percurso de suas vidas. Nesse sentido, ao contrário do liberalismo de “mercado” e das suas versões “neoliberais”, a formulação rawlsiana recusa-se a “cruzar os braços” diante desses diferenciais sociais e naturais.

Aqui talvez se encontre a mais importante contribuição de Rauls para o problema da justiça distributiva. A noção de arbitrariedade moral da distribuição dos recursos. Os recursos vistos como patrimônio comum de uma geração. A necessidade de princípios que regulem seu exercício e a distribuição de seus frutos.

Nesse sentido, é necessário indagar em que bases exatamente é possível fundar uma justificativa intersubjetiva das instituições públicas quando são rejeitados os alicerces do argumento utilitarista?

Afinal, falar em *condicionamentos prévios* à escolha individual e social e em *qualificação* dos resultados agregados que daí emergem, exige a indicação sobre que outras instâncias podem constituir-se enquanto árbitros do escopo legítimo das possibilidades sociais

E, nesse momento, a suspeita de que premissas como a igualdade e a autonomia individuais correm certo risco não parece, à primeira vista, descabida, substituídas as preferências efetivas dos cidadãos por um padrão prévio de justiça até agora indeterminado.

Na verdade, o esforço de reflexão de Rawls consiste em justificar a prioridade de certos princípios de justiça – grosso modo, um princípio de igual liberdade e um princípio regulador das desigualdades socioeconômicas.

Estes princípios são formulados por Rawls da seguinte maneira²:

1. Cada pessoa tem igual direito ao mais extensivo esquema de liberdades básicas iguais compatível com um esquema similar de liberdades para todos;
2. desigualdades econômicas e sociais devem satisfazer duas condições: elas devem existir: a) para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade e b) devem ser vinculadas a posições e cargos abertos a todos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades.

1 O objeto dos princípios: a estrutura básica da sociedade

Para Rawls, a matéria da justiça são as instituições centrais de uma sociedade, ou sua estrutura básica (RAWLS, 1971: 7-11). Não se trata, portanto, de discutir a justiça ou injustiça de ações individuais. Mais simplesmente, cabe delimitar que é ao complexo institucional fundamental de uma sociedade que se dirigem os princípios rawlsianos. E isso se justifica pelo formidável papel desempenhado por tais estruturas nos projetos de vida e nas expectativas que os indivíduos podem alimentar. O objeto da justiça, portanto, são as principais instituições econômicas, políticas e sociais, responsáveis pelo leque de alternativas e possibilidades abertos a cada um no decorrer de suas existências. Estamos falando, portanto, das regras que estruturam a produção e a propriedade, a distribuição da riqueza e das oportunidades em diversas formas, a participação política, os meios autorizados de expressão e circulação de ideias e convicções morais, políticas e/ou religiosas, as uniões e vínculos, entre indivíduos ou grupos, etc³.

A ideia central, em consequência, é que todos, em qualquer sociedade, nascemos mais ou menos vinculados a determinadas posições no interior de uma determinada estrutura institucional básica. Chegamos ao mundo com determinadas características étnicas, de classe e em um dado lugar geográfico; estamos sujeitos, desde o início, à existência ou não de oportunidades educacionais, de ambientes propícios ao cultivo de talentos e habilidades; dependemos também da provisão de recursos básicos de saúde e assistência social, etc. Toda essa gama de necessidades e carências, e as chances que temos de vê-las mais ou menos atendidas, dependem, em proporção considerável, das características que regulam o funcionamento das instituições básicas sob as quais iremos viver. É por isso que os princípios de justiça são elaborados para regular tais estruturas. Disso depende-se a maior ou menor justiça de uma determinada sociedade.

Alguns comentários sobre o PD (Princípio da Diferença, princípio 2a)

A primeira parte, (a), consubstancia o *princípio da diferença* (PD) rawlsiano. Esse princípio objetiva *neutralizar*, ao menos par-

cialmente, os *efeitos* das diferentes dotações de recursos com que cada um de nós pode contar durante uma vida. Nesse sentido, subjacente ao princípio está a constatação (de início, mais ou menos óbvia) de que distintas posições de classe, gênero, etnia, ou mesmo a posse de talentos e habilidades naturais, ao lado de características pessoais como perfis psicológicos específicos, influenciam profundamente o quanto do produto social produzido estará disponível para cada um. Essas “heranças”, sociais ou genéticas, jogam um papel determinante na localização de cada indivíduo na estratificação social, o que está longe de ser evidente é a maneira através da qual se deveria, da ótica da justiça, lidar com tais desigualdades. O princípio de diferença estabelece uma resposta a tal questão, representando um acordo mediante o qual os recursos com que conta uma geração, sejam eles resultados de contingências sociais ou reflitam o acaso natural, passam a ser encarados como um *ativo comum*, sendo seus benefícios, em determinada escala, compartilhados por todos os integrantes da sociedade, independente de sua distribuição original entre os indivíduos (RAWLS, 1971: 101-2).

O passo que permite tal procedimento é a noção de *arbitrariedade moral* aplicada às desigualdades, sociais e/ou naturais, entre os indivíduos. Ou seja, a dimensão de acaso que preside a distribuição de ativos sociais é ressaltada, reorganizando-se o espaço moral onde é possível situar eficazmente pretensões sobre quinhões do produto social. Nas palavras de Rawls (1971: 102).

Ninguém merece a maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. (...) a estrutura básica pode ser ordenada de modo que essas contingências trabalhem para o bem dos menos afortunados. Assim, somos conduzidos ao princípio de diferença se desejamos montar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição de dotes naturais, ou à sua posição inicial na sociedade, sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca.

O ponto essencial do argumento, portanto, é que as diferenças de recursos com que contamos, ou pudemos vir a contar, no decorrer de nossas existências, não servem de justificativa para estruturas sociais sancionadoras de tais desigualdades (vistas, em um primeiro momento, apenas enquanto refratoras passivas daqueles desequilíbrios naturais). Ora, se é um fato que o acaso social e a loteria genética distribuem de modo tremendamente desigual os recursos e oportunidades entre homens e mulheres, também é evidente que tais realidades são a matéria sobre a qual podem incidir as estruturas institucionais de uma sociedade, *e é a forma e o conteúdo dessa incidência o que importa do ponto de vista de uma reflexão sobre a justiça*. Em outras palavras, nascer com determinados talentos ou capacidades, ou com grande potencial para desenvolvê-los, não envolve, em si, qualquer injustiça; assim como situar-se em tal ou qual estrato social por razões de herança familiar. Ambas as situações denotam fatos naturais. Como diz Rawls (1971: 102), “o que é justo ou injusto é a maneira pela qual as instituições lidam com esses fatos”.

O princípio de diferença (PD), portanto, empresta à teoria rawlsiana um modo concreto de pôr em prática o seu compromisso igualitário, ensejando um conteúdo de reciprocidade e solidariedade ao arcabouço conceitual. Note-se que, através de tal mecanismo recusa-se também qualquer forma de igualitarismo estrito, segundo o qual, independente de outras considerações, caberia dividir, de forma absolutamente homogêneas, o produto social. Em uma sociedade regulada pelo PD, os mais dotados continuam a se apropriar de um montante superior de recursos; fazem-no, porém, de modo a beneficiar simultaneamente aquele pior posicionado. Nesse sentido é que se pode falar de um compromisso, entre distintos indivíduos e grupos sociais, em compartilhar os acasos e azares da existência.

A justificativa dos princípios de justiça é realizada com base em diversos argumentos, entre os quais se sobressaem uma versão contratualista da justificativa dos princípios assinalados e uma outra centrada em uma leitura de valores presentes nas sociedades democráticas e liberais contemporâneas

Enquanto o argumento contratualista, predominante em *A Theory of Justice* (1971), pretende fundar os princípios de justiça de

uma sociedade democrática em bases universais e de forma dedutiva, mediante uma espécie de geometria moral (Rawls, 1971: 121), a justificação alternativa (o chamado argumento intuitivo)⁴, tida como complementar à primeira, parte de ideias disseminadas socialmente, portadoras de forte apelo moral, e procura desenvolvê-las, apontando as suas implicações para problemas básicos de justiça distributiva.

Em termos sumários, é possível sustentar que o empreendimento de Rawls consiste em propor um padrão alternativo de justiça ao utilitarismo e em reunir argumentos para justificá-lo. Seu esforço aponta para a construção de um certo número de pré-compromissos vinculantes e, de uma certa forma, de argumentar quando estão em jogo questões de justiça. Esse escopo fundamental teria o papel de regular o funcionamento das instituições sociais em bases equitativas. Mostrar, por sua vez, que tais princípios podem ser extraídos seja de uma reflexão sobre os interesses humanos fundamentais, seja das próprias bases da cultura pública partilhada nas sociedades pluralistas, constitui passo inseparável do argumento. E, na verdade, um grande desafio.

2 O Utilitarismo

Tomemos a forma direta de aplicação do raciocínio utilitarista (a qual estabelece que uma sociedade estará mais próxima da justiça política à medida que suas instituições, e as políticas por elas produzidas, procurem conscientemente o máximo de bem-estar social líquido, avaliando, passo a passo, em cada momento, as alternativas e as opções existentes *diretamente* em termos desse parâmetro). Nesse sentido, têm-se aqui uma interpretação específica da ideia mencionada de consequencialismo moral, a qual, como vimos, recomenda que estejamos atentos aos impactos das escolhas que fazemos sobre os indivíduos e a sociedade, em termos de seu bem-estar.

À primeira vista, parece coerente a interpretação que o utilitarismo direto oferece à ideia consequencialista. Ao decidirmos sobre problemas que afetam o bem-estar social, nada mais natural que avaliar *caso a caso* as implicações derivadas das nossas escolhas. Um exame mais detido, porém, pode levantar algumas objeções sérias a esse empreendimento. Veja-se o porquê lançando mão, inicialmente,

de algumas considerações relacionadas a aspectos distributivos e ao tema do pluralismo (pela ótica do utilitarismo de atos).

Suponha-se, por exemplo, a existência de dois cenários distintos, no primeiro dos quais temos uma sociedade mais ou menos equilibrada em termos da alocação da renda e da riqueza entre seus cidadãos; no segundo cenário, parcela desses ativos é transferida, de alguma forma não transparente (mas dentro de parâmetros legais), para uma fração diminuta dos indivíduos envolvidos – digamos que 10% das pessoas recebam um adicional substantivo de recursos subtraído do restante da coletividade. Em consequência, a relativa igualdade do primeiro momento é substituída por uma considerável desigualdade entre os cidadãos. Como o montante de recursos transferidos foi retirado equitativamente de uma vasta parcela de indivíduos, e concentrado nas mãos de um pequeno grupo, não é implausível supor que o resultado final, em termos de utilidade social agregada, aponte para um *ganho* de bem-estar líquido *após* as mudanças – a fração de pessoas beneficiadas passaria a gozar de um nível de bem-estar notavelmente ampliado sem que se verificasse perda proporcional entre os que experimentaram uma relação apenas marginal de suas posses. O utilitarismo, assim, legitimaria políticas concentradoras de renda.

Um outro ponto é introduzido na nossa história: é provável que a nossa sociedade seja constituída de diferentes grupos sociais (em termos de raça e crença religiosa, por exemplo, ou mesmo de orientação sexual), alguns dos quais mais numerosos que outros. Pode-se imaginar, também, a existência de certas tensões entre tais segmentos, mais ou menos latentes, as quais são refletidas nas preferências e interesses expressos pelos indivíduos (os quais se sentem mais à vontade entre os próprios pares, consideram seus próprios hábitos e costumes como mais *corretos* ou *adequados*, sentem dificuldade em *entender* a razão de determinados comportamentos divergentes, etc). Em certas circunstâncias não incomuns – quando emergem fatos sociais ou se cristalizam processo na sociedade, percebidos enquanto exemplificadores de tais diferenças, agudizando-as, e tornando às vezes polares as distintas formas de vida –, não é também implausível levantar a possibilidade de que as maiorias busquem limitar a expres-

são das minorias impopulares, muitas vezes, no limite, vedando a exteriorização de aspectos vitais de suas identidades. Aqui, ainda uma vez, a depender de certos dados contingentes (tamanho relativo dos grupos, intensidade das preferências, etc), é de se considerar a eventualidade que a sanção oficial de tais preferências restritivas conduza a *ganhos* no bem-estar líquido da sociedade.

Do que foi dito, o ponto a destacar é o seguinte: “vincula ao requerimento da maximização direta da utilidade social, a política utilitarista, nas duas situações referidas, não teria como deixar de chancelar, e mesmo propugnar pelas medidas mencionadas, visto que as suas conseqüências estão de acordo com o que é recomendado pela teoria. Dessa forma, contra-intuitivamente, a reflexão em questão se mostraria insensível a aspectos distributivos e seria capaz de legitimar tratamento claramente discriminatórios (duas dimensões centrais à idéia de justiça política, e sobre os quais se espera alguma orientação mais robusta de uma teoria normativa)”⁵.

No entanto, olhando as coisas por outro ângulo, isso não deve relegar ao esquecimento a crítica original utilitária ao uso abusivo e pouco preciso da noção de direitos, em especial à ideia de direito natural ou a assertivas que pretendem considerar autoevidentes às pretensões a que atribuímos o estatuto de direitos; a própria discordância crônica, entre os defensores da abordagem centrada em *rights*, acerca de quais interesses devem ser protegidos enquanto direitos e que conteúdo tal estipulação encerra, frisava Jeremy Bentham (Wolff, 1996: 126-30), demonstraria a impossibilidade de pensarmos a questão nos termos propostos (em que a postulação por direitos é simplesmente *autorreferenciada*). Esse foi um dos temas centrais dos escritos dos fundadores da tradição utilitarista, cabendo a Mill (1979: 41-63) a formulação de uma teoria utilitarista de direitos, base dos argumentos que foram apresentados na última seção. O ponto a fixar, em consequência, é este: se o raciocínio utilitarista falha (revelando-se inadequada a operação que ancora direitos e garantias na utilidade social), sua provocação permanece.

Cabe cobrar das teorias sobre a justiça uma explicação acerca dos *fundamentos* direitos e garantias. Retornarei ao assunto quando quando enfocar a contribuição de Rawls. Volto-me agora à noção de

preferências individuais. Como já foi ressaltado antes, é central o lugar ocupado por essa ideia na formulação utilitarista, articulando-se com o ideal de autonomia e, mediante o tratamento equitativo que se dispensa aos diversos interesses, ao próprio princípio igualitário, na forma em que esse aparece na teoria. *Porque* os indivíduos merecem igual consideração e respeito tenho que atentar imparcialmente para as preferências que sustentam, para os seus distintos desejos, necessidades e atitudes, os quais se colocam em um mesmo patamar do ponto de vista da decisão utilitária.

Trata-se, aqui, das preferências *efetivas*, daquelas que se originam das próprias pessoas, fontes exclusivas, em um universo de pluralismo moral, da formulação legítima de metas e objetivos (inexistindo agente que as substituam em tal empreendimento).

Como em outros aspectos, também dessa vez o utilitarismo apresenta, à primeira vista, um grau considerável de persuasão. Afinal, a leitura que faz de valores caros à tradição democrática e liberal parece convincente, articulando-os em um esquema onde igualdade, autonomia, pluralismo moral e antiperfeccionismo coexistem e se completam de forma coerente. No entanto, como boa parte da literatura tem apontado (Rawls, 1971; Williams, 1973; Sen e Williams, 1982; Elster, 1982; Sustain, 1993; Vita, 1995; Parijs, 1997), um exame mais cuidadoso da noção de preferências, em sua interpretação utilitária, leva a conclusões distintas sobre a adequação da leitura proposta.

Para Bernard Williams, por exemplo, o método utilitarista de tratar o tema chancelaria uma ilusão, a saber, a ideia de que as preferências estão “dadas” e que cabe apenas “seguir” suas indicações mediante o processo agregativo (1973: 146-8). O problema é que preferências são sempre, em considerável medida, um *resultado* do ambiente social em que são gestadas, estando sujeitas a fortes condicionamentos ou mesmo a pressões manipulatórias (Parijs, 1997: 42-3). Até certo ponto, isso é inevitável: em qualquer sociedade, nossos desejos e interesses resultarão de uma série de fatores que estão além de nosso controle (tanto pelas causas apontadas como também por razões de natureza psíquica e emocional sobre as quais pouco temos a fazer.

A questão, porém, é que, a depender do *grau* de condicionamento, *a própria ideia de escolha perde o seu sentido* (Elster, 1982: 219-20). Dessa forma, como posso fazer valer com tanta confiança da noção de preferências individual – na seleção de um conjunto de alternativas – se sei que, muitas vezes, as pessoas tendem, por exemplo, a ajustar suas próprias aspirações ao que *percebem* como possibilidades factíveis? (Elster, 1982: 219). Em se tratando de situações que colocam indivíduos em estados de *vulnerabilidades* não são de pouca monta as implicações do ponto (Vita, 1995: 164-5). Como escrevem Amartya Sen e Bernard Williams (1982: 6),

Uma pessoa pode não possuir a coragem de desejar a liberdade sob um regime severamente opressivo, ou pode não ter o entendimento para agir assim por conta de falta de experiência, ou, ainda, por [efeito de] condicionamento social. Sobretudo, a experiência de alguém afeta o que ela efetivamente deseja (grifo meu)

Dessa forma, o que se elege como interesses e necessidades é, em boa parte, função de alocações prévias, em termos de recursos ou oportunidades, a que tive ou não acesso, devido às características das instituições sob as quais vivo. Esse fenômeno configura o que Cass Sunstein (1993: 199-202) chamou de “*endowment effect*” (efeito-provisão), sugerindo o papel desempenhado por titularidades de várias naturezas (ou por sua ausência) sobre as preferências que sustentamos em realçar os próprios bens, recursos, oportunidades ou serviços envolvidos (Vita, 1995: 164-5)⁶. A ideia é que a posse de disponibilidade prévia de certos ativos constitui, para os indivíduos titulados, uma espécie de *estado de referência*, legitimado e reforçando presunções sobre o que lhes é devido, conformando seus julgamentos acerca da satisfação de critérios de justiça. Por outro lado, também a reiterada *falta* de acesso a um determinado leque de recursos enfraquece a própria percepção dos indivíduos no que concerne à viabilidade ou mesmo legitimidade de suas demandas quanto à matéria, retirando em certa medida tais provisões do seu próprio horizonte de desejos e necessidades, configu-

rando-se uma espécie de *atrofia* perversa (socialmente determinada) das pretensões individuais.

O ponto a destacar, portanto, é o seguinte: se, em boa medida, as preferências individuais embutam e expressam o fenômeno destacado, como é possível pretender, à maneira dos utilitaristas, que determinados estados sociais – digamos, uma certa distribuição de renda e recursos – sejam justificados por referência às próprias pretensões formuladas pelo indivíduos? Na verdade, *tias configurações sociais não podem ser justificadas tomando por referência preferências que elas próprias ajudaram a produzir*.

Nas palavras de Vita, “A equidade de uma distribuição não pode se justificar pelas preferências que os indivíduos são levados a cultivar por essa mesma distribuição (1995: 165)”.

Dessa maneira, estamos diante de uma primeira objeção séria ao papel exercido pela noção de preferências individuais no arcabouço utilitarista, em especial no que diz respeito às suas implicações quanto à legitimidade da decisão política. Em sociedades marcadas por vastas desigualdades sociais, onde um sem número de pessoas se encontram em sério estado de carência e vulnerabilidade (Vita, 1995: 164), não são desprezíveis as distorções engendradas pela adesão não qualificada à proposição utilitarista de respeito integral pelas preferências.

Se até aqui pode-se deparar com a possibilidade de preferências relativamente atrofiadas, adaptadas perversamente a um *status quo* previamente, pode-se, no interior das mesmas considerações derivadas do “efeito-provisão”, encontrar a situação oposta, a saber, *preferências excessivas*, as quais formulam pretensões demasiadas aos recursos sociais escassos. Por exemplo: por conta de aspirações e necessidades que, de alguma maneira, fui levado a cultivar, não me sinto aquinhado a não ser se tenho garantidas condições de conduzir, minha vida mediante a utilização de uma vasta gama de recursos. Outros indivíduos, menos exigentes, atingiram níveis subjetivamente satisfatórios de bem-estar, diga-se, com um terço ou menos dos recursos que demando. Se o utilitarismo, porém, se compromete a satisfazer, de *forma neutra*, as preferências individuais e, lembremos, a maximizá-las *agregadamente*, feitas certas suposições (acerca da

quantidade de recursos disponíveis, perfil e intensidade das preferências, etc.), posso concluir que a recomendação utilitarista poderá ir no sentido de aplicar mais recursos da sociedade na satisfação das necessidades mais requintadas (e mais dispendiosas); inclusive, sob certas circunstâncias, *à custa* de outras demandas mais modestas (dado que, por hipóteses, posso me revelar um consumidor mais “eficiente” de recursos, contribuindo, assim, para um maior montante de utilidade total).

É indiscutível que tal recomendação soa como algo injusto e contraintuitivo (Vita, 1995: 163). O problema, ainda uma vez, é que a reflexão utilitária não tem como estimar a *razoabilidade* das demandas apresentadas, visto que lhe falta um padrão *externo* às próprias preferências capaz de *julgar* sua pertinência. Novamente, tomar as preferências como *dadas* e derivar *automaticamente* daí implicações decisórias para políticas que afetam toda a sociedade pode conduzir a sérios impasses.

Um terceiro aspecto relacionado à noção de preferências no utilitarismo vem a ser a presença de desejos, necessidades e pretensões que requerem, de forma explícita ou não, tratamentos claramente *discriminatórios* em relação a outros indivíduos ou grupos sociais (Kymlicka, 1990: 25-30, 35-44; Vita, 1995: 163). Em sociedades pluralistas, nas quais se encontram diversas lealdades parciais (referentes à etnia, credo religioso, orientação sexual, raça, etc) – responsáveis, muitas vezes, pelo núcleo central da identidade das pessoas – tal potencial de conflitos não deve ser subestimado.

Se, por exemplo, participo de uma comunidade de fé posso acreditar sinceramente nos benefícios gerais associados a políticas que priorizam a propagação desse credo (tornando, diga-se, *obrigatório* o seu ensino na rede de escolas públicas). Posso mesmo, em nome até da *defesa* daqueles que ainda não aderiram a minha fé, propugnar por medidas que *restringam* a circulação de outras doutrinas, vistas por mim e pelos que me acompanham como exóticas ou alienantes. Se faço parte da religião, a métrica utilitarista pode revelar-se uma *aliada* nessa minha cruzada. Igual raciocínio pode valer para práticas ainda mais cruas de discriminação. Se estou certa da superioridade da minha etnia ou raça, ou mesmo de sua prioridade e antecedência no âmbito

do território em que se vive, crença essa que deriva da leitura que se faz de determinados acontecimentos históricos (reais ou imaginários, pouco importa), sinto-me em condições de advogar precedência para os *meus* no que concerne aos benefícios, por exemplo, de uma política de habitação ou de saúde. Da mesma forma, se toda e qualquer preferência tem ingresso garantido no cálculo utilitarista, que fazer diante da vasta maioria heterossexual que preferiria nem sequer pôr os olhos em condutas sexuais que consideram *desviantes e ofensivas*? (KYMICKA, 1990: 26).

O ponto geral a considerar, por conseguinte, é preferências discriminatórias, caso levadas em consideração por um procedimento decisório, conduzem à fragilização da identidade de qualquer minoria, em especial daquelas associadas, na percepção predominante, a práticas vistas como *nocivas* ou, de algum modo, *inadequadas*. Se não tivermos como *desqualificar* tais pretensões, independente do ardor com que são defendidas ou da vastidão das majorias que as proclamam, não se terá como fundar normativamente um universo plural, caracterizado pelo respeito efetivo às mais distintas formas de diferenciação sociocultural. Mas, nesse momento, se se buscar orientação na reflexão utilitarista, haverá um impasse. O núcleo do problema reside na interpretação que o utilitarismo faz do princípio igualitário. Como assinala Kymlicka (1990: 37),

O mesmo princípio que nos requer consideração similar por cada uma das preferências, em nosso padrão de justiça, também requer que excluamos aquelas preferências que negam que cada uma [delas] deva contar igualmente.⁷

em outras palavras: se tomam todas as preferências *porque* emprestamos igual respeito e consideração aos seus portadores, não se pode, *pelo mesmo motivo*, deixar de excluir aquelas que pretendem subtrair de alguns o direito a tratamento equitativo, chega-se, com esse terceiro aspecto da noção de preferências, a uma espécie de beco sem saída: ou bem o utilitarismo exclui certas preferências de seu cálculo ou fracassa enquanto perspectiva igualitária. Mas como criar critérios de exclusão sem abandonar o princípio de utilidade como regra última da

discussão ética (ou seja, sem descartar a inteira interpretação que a reflexão propõe ao próprio princípio igualitário)?

3 O Liberalismo Igualitário de Rawls

A teoria de Rawls sobre a justiça se propõe enfrentar a questão dos direitos com base nas ideias de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada. O modelo da posição original, por outro lado, ajuda a formalizar o tipo de solução oferecido ao ponto.

Nas noções referidas, o ponto básico vem a ser a ideia de que a igualdade fundamental dos indivíduos requer que a cada um seja assegurado o pleno desenvolvimento de suas faculdades morais.

São tais potencialidades comuns que constituem a identidade pública dos cidadãos, terreno a partir do qual é possível elaborar reivindicações sobre a organização básica de uma sociedade. Em consequência, o que interessa aqui é ressaltar que o imperativo de assegurar o desenvolvimento das faculdades morais dos indivíduos – expressas pela capacidade de estruturar e revisar uma concepção do bem e de constituir um senso de justiça – delimita o conteúdo dos interesses que devem ser protegidos enquanto direitos.

Numa formulação direta, “direitos, na teoria rawlsiana, é o conjunto dos bens essenciais a que todo indivíduo deve ter acesso para desenvolver suas faculdades morais. O estofo ou a matéria-prima a partir da qual é possível a instituição de um sistema de direitos reside, então, no conjunto de bens primários, meios essenciais ao pleno desenvolvimento de cada pessoa”⁸.

No núcleo dessa afirmação, encontra-se a ideia de que tão somente em um ambiente de liberdades e de efetiva garantia das satisfações materiais básicas, é possível a cada um desenvolver seus próprios projetos de vida, aspirações, metas e objetivos. Sem tais elementos, esvazia-se a noção de escolha, crucial à estruturação de uma concepção do bem formulada em bases autônomas – e mesmo a eventuais revisões nessa concepção a que as experiências enfrentadas por cada ser humano pode conduzir. O próprio senso de justiça individual só terá terreno fértil para amadurecer no interior de um arcabouço institucional capaz de tratar com equidade os indivíduos, o que requer,

como já vimos, o esforço sistemático de anular, mitigar ou compensar as circunstâncias naturais e sociais engendradas de desigualdades imerecidas. Sem que as próprias instituições materializem tal equidade, dificilmente se estabelecerão condições propícias ao desenvolvimento dessas capacidade nas pessoas tomadas isoladamente.

O conjunto de direitos civis, políticos e socioeconômicos demandados por uma tal formulação – e que, sem dúvida, vão além das prerrogativas hoje existentes mesmo nas sociedades mais democráticas – se explica, em consequência, pelo imperativo moral mencionado, ou seja, assegurar a cada um o pleno desenvolvimento das suas faculdades morais.

Lançando mão das condições da posição original, fica clara a razão de postularmos tais direitos. Do ponto de vista da racionalidade instrumental, se não se conhece, por exemplo, a etnia, convicção religiosa ou orientação sexual a que se está ligado após a suspensão do véu de ignorância, tendo a defender respeito equitativo ao conjunto das diferenças que poderão emergir no que concerne aos aspectos referidos. O que equivale a dizer que se referendará um sistema em cuja estrutura básica estejam abrigados direitos que assegurem a vivência das escolhas e/ou vínculos, quaisquer que sejam esses e aqueles (sendo exigido, simetricamente, o respeito pelos que trilham caminhos distintos). Tais direitos garantem que, mesmo pertencendo a minorias ou fazendo parte de estratos culturais específicos, estarei protegido contra discriminações de qualquer espécie (pouco importando a vastidão numérica dos setores sociais que as propugnem ou a intensidade e ardor com que levanten tais bandeiras).

Ainda lançando mão das condições da posição original, mas agora sob o prisma do ideal de justificação razoável e da noção de arbitrariedade moral, como posso negar o acesso a condições materiais equitativas – traduzidas em determinados direitos socioeconômicos – a estratos carentes de habilidades especialmente valorizadas, se se está ciente da contingência e acaso dos fatores responsáveis por sua relativa vulnerabilidade? Como tolerar a sua discriminação se a base de tais comportamentos é insustentável sob uma ótica moral?

Mesmo que posta em termos necessariamente abstratos, a reflexão sobre direitos proporcionada pelo liberalismo igualitário nos

fornece um padrão regulador capaz de iluminar certas situações e nos auxiliar frente a dilemas um tanto espinhosos. Na formulação sintética de outro autor identificado com o liberalismo aqui discutido, direitos são “*trunfos*” capazes de se antepor a requerimentos formulados em nome de uma maioria, comunidade ou de um ideal de bem-estar social (DWORKIN, 1984: 153-67). O “lugar” de onde tais “trunfos” retiram sua força são justamente os ideais de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada. É porque se ancora em tais noções – vistas, em reflexão, como objeto de convergência das nossas intuições morais – que um conjunto de direitos se afigura *imune* às pressões oriundas das mais variadas fontes.

3.1 Preferências\Autonomia

Passa-se agora ao tema das *preferências*. Nossa discussão sobre o ponto, no capítulo 3, evidenciou os impasses a que conduziu o tratamento utilitarista da questão. A ausência de uma teoria sobre a *legitimidade* das preferências está no cerne da incapacidade demonstrada por aquela formulação na abordagem do problema. De um lado, aceitando indiscriminadamente as pretensões dos indivíduos, logo se colide com resultados claramente contraintuitivos) preferências atrofiadas, excessivas ou discriminatórias). Alternativamente, ao procurar hierarquizar as demandas, sem dispor de um padrão externo capaz de julgar sua razoabilidade, o utilitarismo termina por abrir espaço ao paternalismo e à manipulação⁹.

A estratégia do liberalismo rawlsiano percorre um outro caminho. Em se tratando das questões que afetam o núcleo da estrutura básica de uma sociedade – isto é, aquelas que concernem à distribuição de direitos e encargos e à partilha do produto social entre os indivíduos –, cabe substituir o princípio de utilidade (ou qualquer regra de maioria)¹⁰ pelo ponto de vista arquimediano consubstanciado na noção de posição original; ou seja, “as pretensões sobre a justiça são válidas, e portam força moral, à medida que expressem convicções e argumentos suscetíveis de aceitação e convergência no interior das condições constitutivas da situação original de igualdade”.

Explico: preferências em estado bruto, ou seja, pretensões levantadas correntemente pelos distintos agentes quanto à matéria da justiça padecem de vieses e preconceitos, expressando, mais frequentemente, os variados condicionamentos sociais e naturais a que estão submetidos os seus portadores. Situação de classe, gênero, convicções religiosas, interesses profissionais e/ou religiosas, certos ideais de vida, ou simplesmente o puro ressentimento contra certos grupos ou estratos sociais, muitas vezes estão na base dos posicionamentos que se assume ou das opções que se defendem. Ainda que sinceras, informadas e racionais¹¹, carecem tais demandas, na ótica liberal, de *peso moral*, visto que as distinções sobre as quais se erguem são arbitrárias da perspectivas da justiça política.

É daí que surge a necessidade de um padrão de razoabilidade, externo às próprias preferências, a partir do qual é possível acolhê-las, dentro de uma certa hierarquia, ou mesmo rejeitá-la inteiramente. Na teoria de Rawls, como já se adiantou, são as condições da posição original o instrumento conceitual mediante o qual se formaliza tal padrão. Assim, requerimentos e pretensões – endereçados à estrutura básica de uma sociedade – que seriam, diga-se, *rejeitados* sob aquelas restrições são prontamente *repelidos* da ótica da justiça. Por trás disso, ainda uma vez, encontram-se as já conhecidas noções de pessoas moral e de sociedade bem-ordenada, bem como o argumento-chave sobre arbitrariedade moral das fontes de desigualdade.

Dessa forma, uma sociedade regulada pelos ideais liberais-igualitários rejeitaria liminarmente preferências portadoras de conteúdo discriminatório contra certos grupos ou indivíduos ou mesmo demandas que fizessem exigências excessivas ao manancial de recursos sociais¹². Nas palavras de Rawls (1971: 31).

“[em justiça como equidade, as pessoas] implicitamente concordam(...) em adequar as concepções do seu próprio bem com aquilo que os princípios de justiça requerem, ou, pelo menos, em não insistir em reivindicações que os violem diretamente. Alguém que descobre ter em ver os outros em uma posição de menor liberdade entende que não tem direito algum a essa satisfação. O prazer que ele sente com

as privações alheias é algo errado em si mesmo: é uma satisfação que requer a violação de um princípio com o qual ele concordaria na posição original. Os princípios do direito, e, portanto, da justiça, impõem limites acerca de quais satisfações são válidas; eles delimitam restrições [que permitem avaliar] que concepções do bem são razoáveis. Ao fazer planos e decidir sobre suas aspirações, os seres humanos precisam levar em conta essas restrições. Consequentemente, em justiça como equidade não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos dados, qualquer que seja a sua natureza, buscando-se, depois, a melhor maneira de realizá-las. Ao contrário, seus desejos e aspirações são restringidos, desde o início, pelos princípios de justiça, os quais especificam os limites que os fins e propósitos humanos devem respeitar (...). Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferece pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos

Dessa forma, lançando mão das condições modeladas na posição original, o liberalismo igualitário busca traduzir uma noção de justiça política na qual as pretensões e demandas individuais encontram, a um tempo, *meios de realização e limites de razoabilidade*. De um lado, a sociedade, enquanto corpo coletivo, garante uma estrutura de direitos, liberdade, recursos e oportunidades – fundada sobre a noção de bens primários – capaz de garantir a cada um o pleno desenvolvimento de suas faculdades morais. De outro, é requerido de cada indivíduo o ajuste e delimitação de seus fins e propósitos concretos à luz dos meios que concretamente pode esperar obter e em vista de parâmetros de razoabilidade – justamente aqueles para os quais convergiria nas circunstâncias da posição original (RAWLS, 1982: 170).

Outra forma de expressar o tratamento liberal ao problema em foco é ressaltar o seguinte: é mediante a *delimitação do escopo admissível das preferências* que essa teoria responde às exigências de tornar as pretensões dos cidadãos *invulneráveis* a demandas

irrazoáveis de outros (RAWLS, 1982: 170). Lembro que, no utilitarismo, um dos mais graves problemas apontados consistiu no fato de que direitos e liberdades essenciais à existência de cada um passavam a depender dos resultados, cambiantes e contingentes, dos cálculos da utilidade social¹³. Diferentemente, na reflexão aqui em questão, os interesses de mais alta prioridade dos cidadãos – expressos nos princípios de justiça, objetos do acordo original – se colocam em um patamar hierárquico superior às demandas e preferências do dia a dia. Essas contam e são levadas em consideração, mas sujeitas a uma clara subordinação àqueles princípios, garantias do direito de cada um de desenvolver suas faculdades morais (RAWLS, 1982: 171, n, 11).

3.2 Desigualdades

A questão da *distribuição e das desigualdades*, por sua vez, esteve presente ao longo deste e do último capítulo, por força da própria leitura que venho propondo da teoria de Rawls. Com vistas a não repetir ideias já apresentadas, prefiro destacar o seguinte. Carrear argumentos para a desqualificação dos fatores responsáveis pelas diferenças sociais exige, naturalmente, a configuração de uma estrutura institucional capaz de refletir tal grau de compromisso com a idéia de igualdade. Acho ser este o momento para esboçarmos ainda que brevemente, alguns elementos que caracterizam tal estrutura.

De início, uma advertência. Teorias de justiça não se propõem desenhar em detalhes arcabouços institucionais. Essa é uma tarefa deixada para os economistas, sociólogos e cientistas políticos, além de depender dos fatores históricos e culturais peculiares à cada nação (RAWLS, 1971: 274). A própria questão relativa ao regime de propriedade dos meios de produção, ou seja, a disjuntiva entre formas capitalistas e socialistas de organização social, é deixada em aberto na formulação em foco. O máximo que é dito – na TJ, por exemplo – é que não é possível descartar qualquer modalidade de apropriação dos recursos produtivos. Ou seja, não há como, a priori, afirmar que certos formatos econômicos seriam incompatíveis com a realização, mais ou menos aproximada, dos princípios de justiça (RAWLS, 1971: 272-274). Tal postura, assumidamente vaga, foi ob-

jeto de críticas, oriundas, inclusive, de autores simpáticos à abordagem (Vita, 1993: 75-89; Kymlicka, 1990: 85-90)¹⁴. Não pretendo entrar nessa seara. Tanto por falta de conhecimento técnico suficiente, como pelos limites a que deve obedecer esta dissertação.

Creio ser viável, contudo, discorrer rapidamente sobre alguns poucos aspectos da estrutura institucional (em sua dimensão distributiva) requerida pelo liberalismo igualitário. De saída, Rawls assinala a diferença entre os sistemas sociais-democráticos (*welfare-states*) e o esboço de esquema institucional que imagina, o qual chama de *democracia de cidadãos proprietários*¹⁵. Nos primeiros, a ideia é corrigir *ex-post* desníveis e desigualdades, evitando que determinados indivíduos se situem abaixo de determinadas condições sociais. Nesse sentido, o funcionamento da economia produz, sistematicamente, alterações e mutações na hierarquia das condições de existência, cabendo às políticas de bem-estar social, *ao final de cada período*, identificar estratos e camadas fragilizadas e vulneráveis, alcançando-os, mediante transferências e auxílios de variada natureza, a um patamar básico de acesso a recursos. No esquema delineado por Rawls, diferentemente, as instituições básicas buscam, de forma contínua,

(...) dispersar a posse de riquezas e capital, e desse modo impedir que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente a própria vida política. Ademocracia dos cidadãos que têm menos ao fim de cada período, mas sim assegurando a posse amplamente difundida de ativos produtivos e capital humano (qualificações profissionais e habilidades técnicas) no início de cada período, tudo isso sobre uma base de liberdade básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades. A idéia não é simplesmente auxiliar aqueles que malogram devido a um acidente ou a uma falta de sorte (embora isso não deva ser feito), mas sim colocar todos os cidadãos em posição de lidar com seus próprios problemas e tomar parte na cooperação social... (RAWLS, 1997: XVIII).

A ênfase se desloca, portanto, para a assistência e contínua igualização dos pontos de partida (sem prejuízo da aplicação do princípio de diferença sobre as desigualdades emergentes no interior de cada período). A disseminação dos mais diversos ativos, redistribuição a cada geração, fornece as bases através das quais cada indivíduo se habilita a desenvolver seus próprios planos e projetos de vida. Para isso, uma verdadeira revolução é requerida em termos de direito das sucessões, provisões educacionais, treinamentos técnicos. (RAWLS, 1997: XIX). Nas sociedades de *welfare-state*, ao contrário, a permissão de grandes desigualdades hereditárias de riqueza associadas à tolerância a enormes disparidades de ganho violam o princípio de diferença – e o sentido de reciprocidade e mutualidade nele implícito – e põem em risco o que Rawls chama de *valor equitativo das liberdades políticas*.

Essa última noção, até agora não abordada, merece um comentário. Uma das críticas mais recorrentes, e certas, ao liberalismo vem a ser a acusação de que seu compromisso com as liberdades básicas é meramente formal. Ao permitir consideráveis diferenças de rendas e riqueza, essa doutrina abre espaço para que os detentores do maior quinhão de recursos sociais acumulem desmesurada proporção de influência e poder, interferindo na vida social e política de modo a adequar todo o sistema aos seus próprios interesses. A igualdade da cidadania se apagaria, então, no jogo concreto balizado pelas desigualdades materiais, tornando meramente formal as liberdades previamente conferidas. Rawls concorda com esse argumento (1993: 324-31; 357-61); a sua proposta, em consequência, é trabalhar com a ideia de *valor equitativo* das liberdades. Nesse sentido, esse autor reconhece que embora as liberdades sejam atribuídas igualmente a toda cidadania, a desigual apropriação de recursos (mesmo no interior das condições impostas pelo princípio de diferença) torna *variável* a *utilidade* de tais liberdades aos distintos cidadãos (RAWLS, 1993: 326). No caso específico das *liberdades políticas*, tal variação instala o perigo há muito alertado por socialistas e pela esquerda em geral. Detendo montantes superiores de recursos, uma pequena parcela da sociedade é capaz de, em considerável medida, pôr a seu serviço parcela das instituições sociais, distorcendo os resultados do processo e

formatando, de acordo com suas conveniências, a agenda da sociedade e a própria produção legislativa.

Para o autor da TJ, tal realidade exige tratar diferencialmente o problema das liberdades políticas. Com esse fim, Rawls entende que o primeiro princípio de justiça – gestado nas condições da posição original – deve ser entendido como assegurado às liberdades políticas e seu valor equitativo. Isso significa que as condições materiais de exercício das liberdades políticas devem ser iguais (ou, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa meta) para todos os cidadãos (independente das respectivas posições socioeconômicas). O que equivale a dizer que todos devem gozar de oportunidades equitativas na disputa por cargos públicos e no que concerne às chances de influenciar o processo político (Rawls, 1993: 327)¹⁶.

O que está na base do argumento é o imperativo de *separar* a competição política da potencial assimetria de recursos acarretada pela desigual apropriação de recursos materiais. Se, do ponto de vista moral, é possível construir um argumento que justifique certas desigualdades no terreno socioeconômico – em nome da própria elevação geral das condições de vida (e não é outra coisa que faz o princípio de diferença), inexistente possibilidade de defesa para a ideia de que o grau de influência sobre o processo político *deve* ser função da prosperidade relativa de cada um (e da correspondente capacidade de mobilizar recursos financeiros e organizacionais)¹⁷. Nesse sentido, adicionalmente às características inicialmente apontadas, a democracia de cidadãos proprietários incorporaria, em suas instituições básicas, mecanismos capazes de garantir equidade ao desenvolvimento do processo político e da competição eleitoral. Ainda que não detalhando esse arcabouço essencial para Rawls (1993: 328), seria manter a ação política e os próprios partidos independentes das grandes concentrações dos poderes privado econômico e social (numa economia capitalista) ou do controle governamental e do aparato burocrático (em regimes socioliberais). Para isso, a própria sociedade deveria arcar com pelo menos boa parte dos custos do processo político, garantindo o financiamento público das eleições, impondo limites a doações e multiplicando os canais de expressão de ideias e posições (RAWLS, 1993: 327-5; 32757-63).

Conclusão

Visto o esboço do esquema institucional, em suas dimensões distributivas, imaginado por Rawls, resta enfrentar o último item do nosso leque temático, a saber a questão da *estabilidade*. E a pergunta aqui pode ser estruturada nos seguintes termos: em que medida uma sociedade cuja estrutura básica é regulada pelos dois princípios de justiça é suscetível a objeções razoáveis da parte de qualquer de seus membros? Em outras palavras, assumindo os princípios mencionados como o padrão *público* de justiça vigente, quais seriam as consequências previsíveis em termos de reforço ou precarização da lealdade à ordem estabelecida?

Creio que a resposta a tais perguntas já foram dadas ao longo deste e do último capítulo. Em consequência, serei breve na discussão desse ponto. Desde o início da TJ, uma das preocupações mais centrais de Rawls incidiu sobre a sustentabilidade – em termos da atitude dos membros de uma sociedade – da aplicação dos princípios de justiça. A ideia de acordo, utilizada pelo liberalismo igualitário, já remete a duas outras noções correlatas: a questão da *publicidade* dos seus termos e da capacidade dos contratantes de *honrarem* o compromisso assumido (RAWLS, 1971: 175-83).

O argumento básico pode ser resumido do seguinte modo. Regulados pelos dois princípios, os indivíduos sabem que, mesmo que advenham as piores eventualidades, seus direitos e prerrogativas básicas estarão garantidos, bem como um acesso a recursos materiais cujos patamares mínimos são sempre superiores aos desfrutados pelos estratos mais vulneráveis de arranjos alternativos (solução maximim)¹⁸. A própria vigência de um tal esquema expressa o respeito mútuo entre a cidadania, à medida que as desigualdades só são toleradas se materializam vantagem recíproca, abstendo-se o conjunto da sociedade de explorar contingências derivadas do acaso natural ou de circunstâncias sociais (RAWLS, 1971: 179). Isso tudo contribui não só para a lealdade ao sistema – desde que o bem de cada um é efetivamente considerado –, mas acarreta repercussões sobre a própria autoestima individual, uma vez que o valor atribuído aos indivíduos, garantido na

própria estrutura básica, não se condiciona a fatores arbitrários (RAWLS, 1971: 179-180).

Difícilmente outros arranjos poderiam responder, no mesmo grau, às exigências derivadas do imperativo de publicidade e às que se associam ao ônus do compromisso. Quanto às primeiras, a discussão sobre o utilitarismo no capítulo 3º desta dissertação é suficiente para exemplificar o quero dizer. Quanto ao ônus referido, é importante contrastar a estrutura rawlsiana com uma alternativa baseada, por exemplo, em uma ordem baseada em alguma ideia de excelência. Aqui, as vantagens são alocadas na proporção em que os diversos critérios estipulados são satisfeitos pelos indivíduos. Ora, sabendo da aleatoriedade dos próprios critérios, e do próprio acaso natural e/ou social que me fornece ou nega os atributos valorizados, ou a propensão a desenvolvê-los, como posso aceitar o meu destino – e esperar dos demais a mesma atitude –, em especial se me descubro entre os escallões inferiores de um tal esquema? Na ausência de uma ideologia que amenize os conflitos – mecanismo sempre precário e sujeito a turbulências – dificilmente um sistema assim estruturado resistiria ao teste de razoabilidade.

Estabilidade, portanto, na visão de Rawls, supõe a possibilidade de apreciarmos o sistema em que estamos inseridos e, na qualidade de pessoas morais, referendá-lo como aquele que escolheríamos (caso tivéssemos tido a oportunidade), prescindindo de ideologias justificadoras. Sem que os princípios centrais a um sistema possam tornar-se públicos e vistas certas consequências de tal arranjo como intoleráveis – requerendo sacrifícios que estão além do que a psicologia moral de indivíduos médios suportaria –, dificilmente estaremos diante de uma ordem estável.

Notas

- ¹ Sobre as dimensões negativas e positivas da liberdade, ver Berlim (1969: 118-72).
- ² Os princípios de justiça são formulados em várias passagens da TJ, em especial a suas páginas 60-61 e 302-3, e em outros ensaios de Rawls. A fórmula utilizada no texto encontra-se em Rawls (1982: 161-2).
- ³ Por instituições fundamentais, entendo a constituição política e as princi-

país formas de organização econômica e social. Assim, a proteção legal das liberdades de pensamentos e de consciência, mercados competitivos, propriedade privada dos meios de produção, e a forma monogâmica de organização familiar são exemplos de instituições sociais fundamentais. Tomadas em conjunto como um único esquema, as instituições fundamentais definem os direitos e deveres dos homens e influenciam seus projetos de vida, o que eles podem almejar vir a ser e o bem-estar que podem esperar. A estrutura básica é o objeto primário da justiça porque seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo” (RAWLS, 1971: 7)

- ⁴ Ver Cohen (1996) e Kymlicka (1990: 55-8).
- ⁵ Insensibilidade distributiva e potenciais transgressões ao que tendemos a entender como liberdades individuais fundamentais, engendradas por formas diretas do utilitarismo, são mencionadas, por exemplo, em Rawls (1971: 26-7), Scheffler (1988: 2-3), Parijs (1997: 16-7) e Hampton (1997: 130-1). Sobre tratamentos discriminatórios, ver Rawls (1971: 30-2), Williams (1973: 105) e Kymlicka (1990: 26).
- ⁶ A tradução de “endowment-effect” por efeito provisão é de Vita (1995: 165). Referências a estudos empíricos que comprovam a existência do efeito estão em Sunstein (1993: 199-202) e Vita (1995: 165, nota 8).
- ⁷ Kymlicka se apoia em Dworkin (1985) nessa passagem.
- ⁸ Sobre a noção de bens primários, ver o capítulo 4 deste trabalho.
- ⁹ Ver, sobre esse ponto, a seção III.1 do capítulo 3 dessa dissertação.
- ¹⁰ Ou, ainda, princípios perfeccionistas os meritocráticos. Ver o capítulo 4, seção IV.3.
- ¹¹ Sobre esse ponto, ver a postura de Harsanyi e a crítica correspondente na seção III.1 do capítulo 3.
- ¹² Preferências acarretadoras de tais conseqüências sequer “entrariam no cálculo social” (RAWLS, 1982: 171, nota 11).
- ¹³ Ver, sobre o ponto, a seção II.3 do capítulo 2.
- ¹⁴ No prefácio à edição brasileira da Teoria da Justiça, Rawls escreve o seguinte: “(...) a justiça como equidade não decide se os princípios são realizados com mais sucesso por alguma forma de democracia da propriedade privada ou por um regime liberal-socialista. Deixa-se a questão em aberto, para que seja resolvida pelas condições históricas, tradições, instituições e forças sociais de cada nação. Como uma concepção política, a justiça como equidade não inclui, portanto, nenhum direito natural de propriedade privada dos meios de produção (embora de fato inclua um direito de propriedade pessoal como necessária à independência e à integridade dos cidadãos), nem um direito natural à propriedade e gestão de empresas pelos trabalhadores. Em vez disso, oferece uma concepção de justiça à luz da qual, dadas as circunstâncias particulares de uma nação, essas questões podem ser resolvidas de forma racional”(1997: XIX).
- ¹⁵ Nesse ponto, estou me baseando em um curto trecho de Rawls contido no seu prefácio à edição brasileira da TJ (1997: XVII-XIX0. Nesta edição, a

expressão *property-owningdemocracy* é traduzida como democracia da propriedade privada. Prefiro a solução utilizada por Vita (1998: 279-88).

- ¹⁶ Rawls entende que esse passo do argumento simplesmente estende às liberdades políticas a noção de igualdade equitativa de oportunidades presente no segundo princípio. Cidadãos igualmente motivados devem dispor de meios equivalentes na arena política (RAWLS, 1993: 327, 358).
- ¹⁷ Que tal cenário retrate, de forma bastante fiel, a realidade de muitas democracias em nada afeta o argumento. O que está em questão é se tais concepções são defensáveis do ponto de vista normativo – em que se exige que as pretensões e assertivas sejam justificáveis a todos os pontos de vista. Ver Rawls (1993: 360-3).
- ¹⁸ Sobre a regra *maximim*, ver o capítulo 4, seção 3.

